

공공성의 철학적 기초: Karl Jaspers의 실존적 소통과 책임*

임의영**

〈目 次〉

- | | |
|------------------------------------|----------------------------|
| I. 서론 | IV. 실존적 책임론 |
| II. 야스퍼스의 철학적 기획: 철학에서 철학하기로 | V. 야스퍼스의 철학이 공공성에 대해 갖는 의미 |
| III. 소통의 원형 찾기: 비실존적 소통에서 실존적 소통으로 | VI. 결론: 행정적 의미 |

〈요 약〉

공공성 담론은 개인, 자유, 경쟁, 시장을 기본이념으로 하는 신자유주의 담론에 비판적이다. 따라서 공공성 담론은 개인이나 자유에 대해 무관심하다는 인상을 받는다. 그러나 두 개념은 공공성 담론의 주요한 개념적 자산이라 하지 않을 수 없다. 문제는 이 개념들을 공공성 담론의 맥락에서 어떻게 재전유할 것인가 하는데 있다. 이 글에서는 실존주의 철학자인 칼 야스퍼스를 통해서 개인과 자유가 재전유될 수 있는 가능성을 모색한다. 이를 위해 이 글에서는 먼저 이론으로서의 철학이 아니라 실천으로서의 철학하기로 철학의 고유성을 복원하려는 야스퍼스의 철학적 기획에서 실존과 자유의 의미를 살펴본다. 다음으로는 진정으로 인간적 소통의 원형이라 할 수 있는 실존적 소통과 죄의 한계상황에 처할 수밖에 없는 인간의 실존적 책임을 살펴본다. 마지막으로 실존, 실존적 소통, 실존적 책임이 공공성에 대해 갖는 의미와 행정적 의미를 검토한다.

【주제어: 공공성, 야스퍼스, 실존적 소통, 실존적 책임】

* 이 논문은 2017년도 강원대학교 대학회계의 지원을 받아 수행한 연구임.

** 강원대학교 행정학과 교수(eylim@kangwon.ac.kr)

논문접수일(2018.4.23), 수정일(2018.6.1), 게재확정일(2018.6.8)

I. 서론

신자유주의 이후를 생각하는 사람들에게 공공성은 중요한 화두이다. 공공성에 관한 연구들은 주로 공공성에 주목해야 하는 이유, 공공성의 속성들, 개념, 유형, 공공성 실현의 방법 등과 같은 주제들을 다룬다(윤수재·이민호·채종현 편, 2008). 공공성과 관련하여 적지 않은 연구들이 이루어졌지만(임의영, 2018), 깊이 있는 연구가 충분하게 이루어지고 있다고 보기는 어렵다. 일반적으로 공공성은 정치공동체의 행위주체들이 민주적 과정을 통해서 정의의 가치를 추구하는 이념으로 정의되고 있다(소영진, 2008; 이승훈, 2008; 임의영, 2003, 2010; 조한상, 2009). 개념적으로 공공성은 행위주체, 과정, 내용을 구성요소로 한다. 행위주체의 측면에서는 개인보다는 관계를 강조하고, 과정의 측면에서는 다수결보다는 토론을 포함하는 소통을 강조하며, 내용적 측면에서는 개인적 책임에 기초한 정의관보다는 사회의 공동책임에 기초한 정의관을 강조한다. 이런 의미에서 관계, 소통, 공동책임에 기초한 정의는 공공성의 개념적 네트워크를 연결하는 접속점들(nodes)이라 하겠다. 그러다 보니 공공성은 개인보다는 전체를 강조하고, 자유보다는 평등을 우선시하는 개념이라는 인상을 주기 쉽다. 그러나 개인과 자유는 매우 의미 있는 공공성의 개념적 자산이라 하지 않을 수 없다. 이러한 개념적 자산들이 재전유될 수 있다면 공공성 담론의 역량이 보다 강화될 수 있을 것이다. 특히 공공성의 행위주체에 대한 존재론적 토대를 강화하는 데 도움이 될 것이다.

일반적으로 공공성에 관한 연구에서 주목을 받는 이론가는 한나 아렌트(H. Arendt, 1958; 임의영 외, 2014), 위르겐 하버마스(J. Habermas, 1989, 1996), 그리고 존 롤스(J. Rawls, 1971, 2005) 등이다. 아렌트와 하버마스는 과정적 측면에서 공론영역 및 토의민주주의의 구성과 관련하여, 롤스는 내용적 측면에서 정의와 관련하여 주요한 전거가 되고 있다. 행위주체의 측면에서 이들은 ‘합리적, 이성적, 자율적 개인’이라는 자유주의적 인간관을 공유한다. 존재론적으로 관계 또는 공동체와 무관하게 존재하는 개인은 허구적이며 추상적이라는 비판으로부터 자유롭지 못하다. 공공성의 행위주체 측면에서 시민이나 공중과 같은 인간군상을 다루는 경우는 있지만(임의영, 2015), 존재론적으로 개인의 문제에 천착한 경우는 찾아보기 어렵다. 따라서 이 글에서는 존재론적으로 ‘독립적’ 개인이 아닌 ‘관계적’ 개인을 토대로 행위주체를 재전유하고, 그 바탕 위에서 공공성의 과정적 측면과 내용적 측면을 논의하는 데 초점을 맞춘다. 이러한 논의를 전개하기 위해서는 개인이나 자유에 대한 사상적 논의를 계보학적으로 검토하는 방식이 있을 수 있고, 특정한 사상가의 생각을 집중적으로 검토하는 방식이 있을 수 있다. 후자는 전자를 위한

선행적 시도라 하겠다. 따라서 이글은 후자의 방법을 취하고자 한다.

그렇다면 어떤 이론가를 선택할 것인가? 이글에서는 개인의 존재원리에 초점을 맞춘 실존주의철학자 칼 야스퍼스(Karl Jaspers, 1883~1969)에 주목하고자 한다. 그는 공공성 담론의 주요 전거가 되고 있는 아렌트에게는 직접적으로, 그리고 하버마스에게는 아렌트를 경유해서 간접적으로 지대한 영향을 미쳤다. 게다가 공동책임의 문제에 천착한 아이리스 영(I. Young, 2011)은 야스퍼스의 책임론을 주요 전거로 삼는다. 야스퍼스가 아렌트, 하버마스, 롤스, 영과 다른 점은 존재론적으로 개인의 문제를 집중적으로 다루었다는 것이다. 그는 20세기 초 철학의 새로운 진로를 모색하던 사상계에서 본래적 철학의 복원이라는 기획에 따라 실존철학을 개척하였다. 주지하는 바와 같이 실존철학의 주인공은 '나'라고 호명되는 개인이며, 그 주인공이 따르는 유일한 원리는 자유와 책임이다. 실존은 개인의 자유로운 선택과 그에 대한 책임을 통해 실현된다는 것이다. 특히 야스퍼스에 주목해야 하는 이유는 '실존적 소통(existential communication)' 개념을 통해서 개인의 실존이 다른 개인과의 관계를 필수조건으로 하고 있음을 강조하고, '한계상황'을 개념화하여 죄와 책임 개념에 실존적 의미를 부여했다는 점이다. 야스퍼스 실존철학의 핵심 개념인 개인, 자유, 소통, 책임은 공공성의 철학적 토대를 구축하는 데 의미 있는 기여를 할 것으로 보인다.

따라서 이글은 야스퍼스의 실존철학을 통해서 공공성의 철학적 토대를 구축하는 데 초점을 맞춘다. 이를 위해 이글에서는 먼저 실천으로서의 철학하기를 통해서 철학의 고유성을 복원하려는 야스퍼스의 철학적 기획에서 실존철학의 본질을 밝힌다. 다음으로는 진정으로 인간적 소통의 원형이라 할 수 있는 실존적 소통에 대한 논의를 통해 실존의 의미를, 그리고 죄의 한계상황에 처할 수밖에 없는 인간의 실존적 책임 문제를 살펴본다. 마지막으로 존재론적으로 자유, 소통, 책임을 존재원리로 하는 실존이 공공성에 대해 갖는 의미를 검토하고, 그것의 행정적 의미를 제시한다.

II. 야스퍼스의 철학적 기획: 철학에서 철학하기로

야스퍼스의 이력은 독특하다. 그는 제도권의 철학 교육을 받지 않았다. 대학에 입학하여 수강한 철학 강의는 그에게 실망을 안겨주었다. 철학의 거장들을 소개하고 찬양하며, 그것에 만족해하는 교수들의 모습은 젊은 학생에게 '박제된 철학' 그 이상도 그 이하도 아니었다. 야스퍼스는 의학박사학위를 취득하고 정신병리학과 심리학 연구에 집중한다.

그런데 직장을 선택하는 과정에서 하이델베르크대학의 철학과 교수로 취임하게 된다. 이것이 가능했던 것은 야스퍼스 자신이 비록 제도에 박제된 철학에는 관심이 없었으나 살아있는 철학에는 지속적으로 관심을 가지고 있었기 때문이다. 다시 말해서 그는 철학(philosophy)을 전공으로 하지는 않았지만, ‘철학하기(philosophizing)’를 포기하지 않았다. 그는 꾸준히 철학자들의 저서를 읽었다. 그의 읽기는 단순히 텍스트를 읽고 이해하는 데서 멈추는 것이 아니라 일종의 실존적인 만남 자체였다. 그가 읽고 있는 철학자는 어떤 시대에 어떻게 살았고, 무엇에 도전하였으며, 그 도전이 그의 삶과 어떤 관계가 있었고, 다른 사람들과의 실존적 소통을 가능하게 하는지를 깊게 탐구하였다. 철학하기는 철학자와 무관할 수 없기 때문이다. 따라서 우리는 야스퍼스의 철학을 이해하기 위해 야스퍼스 자신의 방법을 따를 필요가 있다. 그는 독자로서 읽을 때뿐만 아니라 저자로서 글을 쓸 때도 저자들이나 독자들과 실존적인 소통을 시도하였기 때문이다. 이장에서는 다음과 같은 물음에 답하면서 야스퍼스의 철학이 갖는 특성을 살펴보고자 한다. 야스퍼스의 삶을 지배했던 상황은 무엇이었고, 그러한 상황에서도 자신의 진정성을 상실하지 않았던 이유는 무엇이며, 철학이 그에게 갖는 의미는 무엇인가?

1. 죽음과 더불어: 한계상황

‘상황(situation)’은 인간적 삶의 근본적인 조건이다. “상황은 그것을 받아들이고 이용하며 변화시킬 수 있는 사람의 자기의식의 관점에서 구체적으로 인식된다. 관찰자나 참여자가 의식하는 상황은 그것과의 관계 속에서 목적적인 행위를 요구한다. 상황은 자동적으로 필연적인 무엇인가로 인도하지 않는다. 오히려 그것은 어떤 가능성과 가능한 것의 한계를 보여준다. 결과적으로 일어나는 일은 부분적으로 상황 속에 있는 사람에 의해 그리고 그가 그 상황에 대해 생각하는 것에 의해 결정된다. 상황의 파악이 그 상황에 대한 확실한 태도의 선택과 행위의 범정에 대한 호소를 가능하게 하는 한, 상황의 삐걱거림은 일어나는 일을 변경시킨다(Jaspers, 1951: 23-24).” 이러한 상황 가운데 질병, 죽음, 죄, 고통과 같이 인간의 힘으로는 어쩔 수 없는 극단적인 경우를 우리는 ‘한계상황’이라 부른다.

인간은 자신이 죽는다는 사실을 확실하게 안다. 다만 그 죽음이 언제 올지 불확실할 뿐이다. 그러다 보니 사람들은 마치 죽지 않을 것처럼 삶을 살아간다. 문제는 그 죽음이 자신에게 다가오고 있음이 실제로 느껴지는 경우이다. 예컨대 치료가 거의 불가능한 병에 걸린 사람이 죽음에 대해 느끼는 공포는 남다를 것이다. 야스퍼스는 임박한 죽음을 항상 의식하면서 평생을 살아야 했다.

첫째, 야스퍼스는 어릴 때부터 기관지확장증(bronchiectasis)이라는 폐질환을 앓았다. 당시의 의학수준으로는 질병관리가 쉽지 않아 고통의 삶을 살 것이고, 결국 이른 나이에 죽음을 맞이하게 될 것이라는 주변의 걱정이 적지 않았다. 그 질환으로 그는 평생 동안 몸에 무리가 가는 일은 할 수가 없었으며, 직업을 선택하거나 사회활동을 하는데 많은 제약을 받았다. “내 인생의 모든 결정들은 나의 생존이라는 근본적인 문제에 의해 부분적으로 영향을 받았다. 어렸을 때부터 나는 몸에 병이 있었다. … 내 병은 내가 일하는 방식을 결정하는 내적인 태도에 영향을 미쳤다. … 나는 병 때문에 예방적인 조치들이 취해진 한에서만 대중 앞에 모습을 드러낼 수 있었으며, 그것도 잠깐에 불과했다(Jaspers, 1957: 9-10).”

둘째, 야스퍼스는 부인 게르트루드(Gertrude)가 유태인이라는 이유로 나치 정권에 의해 위협을 받았다. 1937년부터 1945년까지 야스퍼스에게는 강의와 출판이 허용되지 않았다. 학자로서 사형선고를 받은 것이다. 당시에 야스퍼스 부부는 항상 나치가 자신들에게 위협을 가할 것이라는 두려움 속에서 살았다. “내면적으로는 나의 아내와 나는 우리 자신을 방어할 수 없는 상태에서 수년 동안 이러한 위협을 경험했다. 외면적으로는 어떠한 위해도 우리에게 가해지지 않았다. 분명하지는 않지만 우회적으로 경찰로부터 들은 바에 의하면, 우리는 1945년 4월 14일에 추방될 예정이었다는 것이다. … 하이델베르크가 미군에 의해 점령된 것은 4월 1일이었다. 한 독일인은 독일 나치 국가의 이름으로 자신을 파멸시키기를 원했던 독일인들로부터 자신과 아내의 생명을 구해준 미국의 덕을 잊을 수 없다(Jaspers, 1957: 61-62).”

질병에 의한 신체적 죽음과 전체주의 나치 정권에 의한 정치적 죽음의 위협은 매우 실제적인 것이었고 직접적인 것이었다. 야스퍼스에 따르면, 인간이 자신이 누구인가를 확인할 수 있는 순간은 바로 한계상황에 대해 반응하는 순간이다. “인간에게 있어서 결정적인 것은 좌절에 대한 태도이다. … 인간이 자신의 좌절을 대하는 방식은 그가 무엇이 될 것인지를 결정한다(Jaspers, 1954: 23).” 그것은 선택의 문제이며, 자신이 어떤 사람인지를 명확히 드러내는 것이다. 야스퍼스는 죽음과 ‘더불어’ 사는 방법을 찾았다. 질병을 관리하는데 최선을 다했으며, 몸에 무리가 가지 않게 공부하고 사유하는 방법을 터득했다. 나치의 위협 앞에서도 부인과 이혼하지 않고 자신의 선택에 책임을 졌으며, 심지어 부인이 위협에 처하게 되면 함께 음독자살을 할 결심까지 하였다. 야스퍼스는 자신의 한계를 정면으로 마주하면서, 그 한계 안에서 자신이 취할 수 있는 최선의 선택을 하고자 애썼다. 이러한 경험은 ‘한계상황’과 ‘실존’을 개념화하는 데 큰 영향을 미쳤을 것이다.

2. 그럼에도 불구하고: 친교

야스퍼스는 항상 죽음과 더불어 살았다. ‘그럼에도 불구하고’ 야스퍼스의 삶을 지탱했던 원동력은 무엇이였을까? 그것은 사람들과의 친교이다. 그는 건강상의 문제 때문에 어려서부터 많은 사람들과 어울리지 못하고 고독한 삶을 살았다. 그러나 그는 좁지만 깊은 친교를 통해 삶의 의미를 찾을 수 있었다. 야스퍼스는 의학자였던 에른스트 마이어(E. Mayer)와 철학적 사유를 공유했으며, 그 인연으로 그의 누이인 게르트루드와 결혼하게 된다. 야스퍼스는 그의 대표작이라 할 수 있는 《철학(1932)》을 저술하는 과정에서 마이어와 많은 대화를 나누었고, 그의 의견을 상당부분 수용한다. 그들은 논쟁적이었으나 서로에 대한 애정을 놓치지 않았다. 야스퍼스는 《철학》이 자신의 저서이자 마이어의 저서이기도 하다고 생각할 정도였다. “1928년부터 1931년의 시간을 회상하면서 우리들의 작업의 연관성에 대해 이렇게 말하고 싶다. 나의 저작들은 그의 것이나 마찬가지로, 동시에 그의 것들은 나의 것이나 마찬가지이다(Jaspers, 1957: 45).” 그리고 야스퍼스는 아내인 게르트루드와 평생을 철학적 사유의 동반자로 지낸다. 야스퍼스가 저술한 초고의 최초의 독자는 항상 그의 아내였다. 게르트루드는 허심탄회하게 자신의 의견을 말했으며, 야스퍼스는 경청하였다.

그 외에도 야스퍼스와 친교를 나누었던 중요한 사람은 아렌트(H. Arendt)와 하이데거(M. Heidegger)이다. 아렌트는 야스퍼스의 지도로 학위를 받은 정치학자이다. 그녀의 부부는 야스퍼스와 친교를 나누었으며, 특히 당대의 정치적 상황에 대한 토론을 많이 했던 것으로 보인다. 야스퍼스는 아렌트의 정치적 통찰을 상당히 높게 평가하였다. 그러다 보니 야스퍼스의 저술들과 아렌트의 저술들에서는 서로의 잔영들이 비친다(홍원표, 2010; La Caze, 2013; Nixon, 2016). 야스퍼스가 특히 관심을 가졌던 사람은 한 때 아렌트의 연인이자 지도교수였던 하이데거이다(Jaspers, 1957: chp.10). 야스퍼스는 자신과 철학적 입장이 달랐던 하이데거에게서 놀라운 철학적 통찰력을 보았다. 그들 사이에는 많은 만남과 토론이 있었다. 나치 정권이 들어선 이후 하이데거는 나치에 편승하고, 야스퍼스는 그로 인해 큰 충격을 받는다. 그는 하이데거에게서 ‘철학의 독재’를 보게 된다. 그리고 그와의 관계는 단절된다. 철학이 절대화되면, 진리를 독점하고 친교를 불가능하게 하며 오직 명령과 복종만을 요구하게 된다. 이는 인간의 자유를 파괴하는 결과를 가져온다. 이러한 철학은 인간이 인간이기를 멈추게 하는 것으로서 철학의 본래성을 상실한 것이다.

친교는 야스퍼스에게서 철학적 사유의 방법이었으며 자기 자신을 찾아가는 유일한 방법이기도 했다. 그는 특히 죽음의 수용소에서 서로의 손을 꼭 잡고 절대적 고독의 순간

인 죽음을 맞이했던 사람들에게 대한 목격담을 통해서 친교의 절대적 가치를 재확인한다. 야스퍼스는 한계상황을 맞이할 수밖에 없는 사람들이 함께 친교할 수 있는 가능성을 찾는 것이 철학의 본래적 임무라 생각한다. 야스퍼스의 친교의 경험은 그의 실존철학의 핵심이라 할 수 있는 ‘실존적 소통’을 개념화하는 데 영향을 미쳤을 것이다.

3. 본래적 철학의 복원을 위하여: 철학적 신앙(philosophical faith)

인간이 답을 얻고 싶어 하는 궁극적인 물음은 “우리는 무엇을 근거로 살아야 하며, 또한 무엇을 위하여 살아야 하는가”라는 물음일 것이다. 야스퍼스는 사람들이 이 물음에 대한 대답을 찾기 위해 계시신앙이나 과학에 의존하는 경향이 있다고 본다. 계시신앙을 추종하는 사람들은 신에 대한 믿음을 통해서 삶의 의미를 찾을 수 있으며, 신을 거부하게 되면 허무주의의 나락에 떨어지고 말 것이라 주장한다. 야스퍼스는 계시신앙에서 사람들의 맹목성이나 무사유의 위험을 본다. 본래 의심에서 비롯되는 사유는 절대적인 진리에 대한 확신 앞에서 무의미해진다. 무조건적인 권위는 의심과 사유를 불가능하게 한다. 또한 교리와는 다른 생각들을 무의미하게 보거나 허용하지 않기 때문에 생각이 다른 사람들과의 대화는 필요하지 않다. 계시신앙은 사유와 소통을 가로막는다. 다음으로 과학을 추종하는 사람들은 주술로부터 인간을 해방시켰다고 생각하는 과학으로부터 삶의 의미를 찾을 수 있다고 생각한다. 그들은 명확하고 타당한 지식을 제공하는 과학을 거부하게 되면, 환상의 세계에서 벗어날 수 없을 것이라 주장한다. 이는 명확하고 타당한 지식에 절대적 권위를 부여함으로써 과학으로는 설명할 수 없는 사유를 무의미하게 만든다. 또한 과학적 지식과는 다른 생각들은 환상에 불과한 것으로 생각하기 때문에 다른 사람들과의 대화를 불필요한 것으로 본다. 과학 역시 사유와 소통을 가로막는다. 야스퍼스는 기본적으로 계시종교이건 과학이건 그 무엇이 되었든 무엇인가에 절대적인 권위를 부여하는 것을 인간의 실존에 가장 위협적인 것으로 본다. 그것은 인간의 선택과 자유 그리고 소통을 허용하지 않기 때문이다. 그래서 야스퍼스는 절대적 권위에 의존하는 계시신앙과 자신의 한계를 인정하지 않는 과학적 미신에 반하여 사유와 소통을 장려하는 ‘철학적 신앙’을 제안한다(Jaspers, 1981; 강대석, 1994; 정영도, 2001; Cesana, 2012; Wildermuth, 2007).

철학적 신앙의 핵심은 철학은 그 자체의 독자적인 근원을 가지고 있다는 것이다. 철학은 과거에 신학의 시녀로 치부되기도 하였으며, 현대에는 과학의 시녀가 될 위기에 처하였다. 야스퍼스는 철학이 계시신앙이나 과학적 미신과 같이 교조주의의 함정에 빠지지 않도록 다시 근원으로 돌아가서 학문으로서의 철학이 아니라 실천으로서의 ‘철학하기’

의 의미를 되살리고자 한다. “아무리 많은 철학자들이 철학을 교조주의로, 요컨대 결정적이고 완전한 것이라 주장하는 교훈적인 원리들 전체로 착각하게 만들더라도, **철학의 본질은 진리의 소유가 아니라 진리의 탐구이다. 철학은 도상에(on the way) 있음을 의미한다**(강조-필자). 철학의 물음들은 대답들보다 더 본질적이며, 모든 대답은 새로운 물음이 된다(Jaspers, 1954: 12).” ‘도상(途上)의 철학’은 어떠한 교조주의, 절대적 권위, 폐쇄성도 인정하지 않는다. 그것은 철저한 개방성을 의미한다. 이처럼 야스퍼스는 독일 관념론자들이 추구했던 폐쇄적인 철학 체계의 구성보다는 체계적인 철학적 사유에 관심을 가졌다. “스스로를 닫아버리는 체계는 무의미하게 되었다. 단지 체계적인 것만이 가능할 뿐이다(Jaspers, 1957: 91).”

신앙은 본래 내적인 확신에 근거하는 것이다. 그것은 과학적인 타당성이나 검증에 의존하지 않는다. 철학적 신앙은 우리가 결코 인식할 수 없는 존재, 다시 말해서 우리의 인식의 지평을 넘어서는 포괄적인 지평이 존재한다는 확신에 근거한다. 야스퍼스는 그러한 포괄적 존재를 ‘포월자(包越者, encompassing)’라 부른다.

우리에게 대상이 되는 일체의 것들(everything)은 그것이 아무리 거대한 것이라 할지라도 항상 다른 것 안에 여전히 존재한다는 것, 즉 아직 전부(all)가 아니라는 것이다. 우리가 도달한 곳이 어디든, 도달된 곳을 포함하고 있는 지평선은 더 멀어지고 최종적인 어떠한 휴식도 포기하지 않을 수 없게 만든다. 우리는 존재의 완결된 전체가 조망될 수 있는 어떠한 관점도 확보할 수 없다. 또한 간접적으로나마 존재 전체가 알려질 수 있는 일련의 관점들조차도 확보할 수 없다. 우리는 항상 하나의 지평 안에서 살면서 생각한다. 그러나 그것이 하나의 지평이라는 바로 그 사실은 특정한 지평을 다시 둘러싸고 있는 더 멀리 있는 무엇인가가 있다는 것을 의미한다. 이러한 상황에서 포월자에 대한 문제가 대두된다. 포월자는 존재의 모든 규정적인 양식들과 진리가 우리에게 나타나는 지평선이 아니다. 그것은 오히려 더 이상 지평선으로 전혀 볼 수 없는 절대적으로 포괄적인 어떤 것으로서 모든 개별적인 지평선들을 둘러싸고 있는 것이다(Jaspers, 1955: 51-52).

야스퍼스가 포월자를 제시하는 이유는 우리의 인식에는 한계가 있을 수밖에 없다는 사실을 명확히 보여주기 위한 것이다. 이는 어떠한 진리의 절대화나 교조주의도 가능할 수 없다는 것을 의미한다. 그런 의미에서 철학적 신앙은 포월자를 지향한다. 그것은 우리의 한계를 정직하게 바라보고, 그것을 넘어서고자 하는 의지를 요청한다. 따라서 야스퍼스에게서 철학하기는 곧 사유하기이며 동시에 ‘초월하기(transcending)’이다.

포월자는 자기 자신을 직접 드러내지 않는다. 그래서 우리는 포월자의 전모를 ‘알 수 없다.’ 다만 우리는 ‘암호(cipher)’를 통해서 포월자를 추구할 뿐이다. 한용운의 시 ‘알 수 없어요’는 암호를 통한 포월자의 추구가 어떠한 것인지를 적절하게 보여준다. “연꽃 같은 발꿈치로 가이없는 바다를 밟고, 옥 같은 손으로 끝없는 하늘을 만지면서, 떨어지는 날을 곱게 단장하는 저녁놀은 누구의 시(詩)입니까? 타고 남은 재가 다시 기름이 됩니다. 그칠 줄을 모르고 타는 나의 가슴은 누구의 밤을 지키는 약한 등불입니까.” 시는 눈에 보이는 ‘저녁놀’의 암호를 통해서 포월자인 ‘누구’를 지향하고, 궁극적으로는 그 포월자를 지향하는 ‘나’가 어떤 존재인지를 성찰한다. 이처럼 암호를 통해 포월자를 지향하면서 참된 자신을 찾고자 하는 것이 야스퍼스가 말하는 철학하기의 핵심이라 하겠다.

포월자를 추구하는 철학적 신앙이 가능한 이유는 무엇인가? 야스퍼스는 그 이유를 인간의 이성에서 찾는다. 일반적으로 오성과 이성을 동일하게 보지만, 칸트(I. Kant)의 경우는 이들을 엄밀하게 구분한다. 오성은 주관이 선험적으로 주어진 범주들을 가지고 경험적 대상에 대한 지식을 형성하는 능력을 말한다. 오성은 규정적이다. 그에 비해 이성은 우주, 영혼, 신과 같이 초경험적인 대상을 사유하는 능력이다. 이성은 비규정적이다. 야스퍼스 역시 오성과 이성을 구분한다. 한 마디로 이성은 오성을 넘어선다. 이성은 오성의 규정성에 대해 문제를 제기하고, 그 이상의 것을 추구한다. 이러한 전제 위에서 야스퍼스는 이성의 특성을 다음과 같이 말한다.

이성은 확고하게 고정되어 있지 않고 항상 움직인다. 이성은 모든 기성 입장을 비판한다. 따라서 궁극적이고 확고한 사상에 도달함으로써 더 이상 사고하지 않으려는 경향과 반대되는 것이다. 이성은 사려를 갈망한다. 이성은 자의에 반대한다. 이성은 자기 의식에 투철하며 그 한계를 알고 있어서 자제한다. 이성은 오만에 반대한다. 이성은 끊임없이 경청하고 기다리고자 한다. 이성은 편협한 감정적 도취에 반대한다. 이러한 운동을 통해 이성은 독단, 자의, 오만, 도취의 속박으로부터 벗어난다. 그러면 어디로 가는 것일까? 이성은 통일에의 의지이다. 이성의 활기와 명료성으로부터 생기는 조심은 ‘통일이란 무엇인가?’라는 물음으로부터 생긴다. 이성은 어떤 특수한 통일성이 아니다. 현실적이고 유일한 통일성을 파악하려고 한다. 통일에 대한 이전의 부분적인 파악을 궁극적인 것으로 절대화하면 이성은 무용지물이 된다는 것을 이성은 알고 있다. 이성은 만유(萬有)이기도 한 일자(一者)를 원하기 때문이다. 따라서 이성은 존재하는 모든 것을 배제하지 않고 아무것도 탈락시키지 않으며, 또한 아무것도 제외하지 않는다. 이성은 그 자체로서는 무한한 개방성이다(Jaspers, 1992: 33-34).

이성은 본질적으로 ‘만유이기도 한 일자’ 즉 포월자를 추구한다. 그래서 야스퍼스는 철학의 본성을 이성에서 찾는다. 이성을 상실하면 철학 자체도 잃게 된다. 야스퍼스의 과제는 ‘강제적인 오성의 필연성에 따르기는 하지만 오성 자체를 완전히 소유함으로써 협착한 오성에 빠지지 않는 진정한 이성에 의해 철학을 회복하는 것’, 즉 ‘이성의 철학’을 복원하는 것이다(Jaspers, 1992: 52).

계시가 아닌 이성에 의한 철학적 신앙은 허무주의로부터 벗어날 수 있는가? 포월자를 추구하는 이성은 절대적 무한성을 본질로 한다. 다시 말해서 이성은 어떠한 절대성도 인정하지 않는다. 절대성으로부터 벗어나 있는 이성은 자유롭다. 따라서 포월자는 우리를 자유롭게 해주는 이념이라 하겠다. 그런데 다른 각도에서 보면, 포월자는 어떤 절대적인 것에서 자신의 존재이유를 찾는 사람들에게서 그것을 상실하게 함으로써 허무주의에 빠지게 한다. 그러나 야스퍼스는 허무주의를 비관적인 현상으로 보지 않는다. 그는 철학적 사유를 통해 허무주의를 뚫고 지나갈 수 있을 것이라 기대한다. “결국 환상에 불과했던 절대적인 것으로부터의 추락은 솟구칠 수 있는 힘이 된다. 깊은 구렁으로 보였던 것이 자유를 위한 공간이 된다. 무(無)로 보이는 것이 본래적 존재(authentic being)가 우리에게 말을 거는 그러한 것으로 변화된다(Jaspers, 1954: 38).” 야스퍼스에 따르면, 허무주의는 오히려 본질적인 힘이다. 이는 기존의 가치체계와 삶의 방식을 파괴하는 니체의 권력 개념을 많이 닮았다. 그러나 야스퍼스는 허무주의를 삶의 일부로 본다. 이처럼 야스퍼스는 허무주의를 삶의 본래적인 요소로 보기 때문에, 자기의식이 발전하기를 원하는 사람은 허무주의를 피해서는 안 된다고 생각한다(Andrén, 2014: 212). 문제는 허무주의에 어떻게 대응하는가에 있다. 또 다른 절대적인 것에 매달리는 것은 자유를 포기하는 것이며 궁극적으로 자기됨의 기회를 상실하게 만든다. 야스퍼스가 원하는 길은 자유의 끈을 놓지 않고 스스로 결단하며, 그 결단에 ‘책임’을 지는 것이다. 그는 이를 통해서 우리가 자기됨에 보다 가까이 접근할 수 있다고 본다. 철학적 신앙에 내재된 인간관은 다음과 같은 명제로 표현될 수 있다. “인간으로서 존재한다는 것은 인간으로 되어가는 것이다(Jaspers, 1954: 73).”¹⁾

그렇다면 키에르케고르(S. Kierkegaard)가 말한 신 앞에 홀로 서 있는 단독자처럼, 야스퍼스의 철학적 신앙 역시 포월자 앞에 홀로 서 있는 개인을 전제하는 것인가? 그렇지 않다. 철학하기의 궁극적인 목적 가운데 하나는 사람들이 서로 소통하게 하는 것이다. 야스퍼스에 따르면, 세상에는 두 가지의 철학이 있다. 하나는 소통을 불가능하게 하는 철학이고, 다른 하나는 소통을 촉진하는 철학이다. 철학적 신앙은 포월자 앞에서 함께

1) Menschensein ist Menschenwerden.(To be a man is to become a man.)

소통하고 있는 사람들을 전제한다. 그리고 이성적 소통만이 참된 진리에 접근하는 것을 가능하게 한다.

내가 성찰을 통해 홀로 획득한 것은, 만일 그것이 전부라면, 획득된 것이 아무것도 없는 것이나 마찬가지다. 소통 안에서 실현되지 않은 것은 아직 실현된 것이 아니며, 궁극적으로 소통에 근거하지 않은 것은 충분한 근거가 없는 것이다. **진리는 두 사람으로부터 비롯된다.**[강조-필자] 그러므로 철학은 부단한 소통을 추구할 것을, 거리낌 없이 소통을 감행할 것을, 항상 새로이 변장하여 당신에게 강요하는 완고한 자기주장을 포기할 것을, 그러한 포기를 통해 당신이 헤아릴 수 없는 방법으로 당신 자신에게 다시 부여될 것이라는 희망 속에서 살 것을 요구한다. 따라서 나는 부단히 나 자신을 의심하지 않으면 안 되며, 안심해서도 안 된다. 나는 내 안에서 분명해 보이는 어떤 빛이 나를 믿음직하게 비추어주고 나를 참되게 판단해 줄 것이라는 믿음 속에서 그것에 집착해서도 안 된다. 자아에 대한 그러한 태도는 참되지 않은 자기주장의 가장 유혹적인 형태이다(Jaspers, 1954: 124).

철학적 신앙은 계시종교와 한계를 인정하지 않는 과학적 미신으로부터 철학을 구출하고자 하는 야스퍼스의 기획이다. 그 기획은 신학이나 과학의 시녀로서의 철학에서 본래적인 철학하기로, 규정적인 오성에서 개방적인 이성으로, 한정된 지평에서 무한한 포월자로, 인간의 독자적 실존에서 소통에 의존하는 관계적 실존으로, 있음(being)의 인간론에서 되어감(becoming)의 인간론으로의 이행을 시도한다. 철학적 신앙이 요청하는 철학의 목적은 다음과 같다. “철학의 목적은 근원에서 실재를 발견하는 것이다. 나 자신에 대한 사유 속에서, 즉 나의 내적인 행위 속에서 실재를 이해하는 것이다. 사람들을 포월자에게 열어주는 것이다. 사랑투쟁 속에서 사람에서 사람으로 진리의 모든 측면의 소통을 시도하는 것이다. 좌절 앞에서 그리고 이성적이지 않은 것 앞에서 참을성 있게 그리고 끊임없이 이성의 각성을 견지하는 것이다. 철학은 인간이 전심전력을 다해서 실재에 참여함으로써 자기 자신이 되는 원리이다(Jaspers, 1954: 13-14).”

Ⅲ. 소통의 원형 찾기: 비실존적 소통에서 실존적 소통으로

야스퍼스의 실존철학은 ‘인간의 공동거주(human cohabitation)’라는 당연한 사실에서 시작된다(Jaspers, 1970: 47). ‘나’는 다른 ‘나’들과의 관계 속에 존재한다. “나는 타인

과 함께 할 때만이 존재하며, 홀로 있는 나는 무이다(Jaspers, 1954: 25).” 인간의 존재의 기원은 소통에 있는 것이지 생물학적인 본성에 있는 것이 아니다(Jaspers, 1955: 79). “우리는 서로가 의식적으로 이해하는 공동체를 통해서만이 우리 자신이 된다. 어디에도 개별자로서 독자적으로 홀로 있는 인간은 있을 수 없다(Jaspers, 1955: 77).” ‘의식적으로 이해하는 공동체’는 소통을 전제로 한다. 이러한 의미에서 인간은 ‘소통적 존재’라 할 수 있다. “나는 소통한다. 그러므로 존재한다.” 소통은 인간의 본질이기 때문에 인간과 관련된 모든 것은 소통과 밀접하게 연관되어 있다. 따라서 철학적 신앙에서 소통은 포월자를 추구하는 매개라 하겠다. 이 장에서는 포월자의 양식을 간략히 소개하고, 이를 토대로 비실존적 소통과 실존적 소통에 대해 살펴본다.²⁾

1. 포월자의 양식들

포월자는 두 개의 상반되는 전망 속에서 우리에게 나타난다. 한편으로 포월자는 우리가 그 안에 존재하고 그것을 통해 존재하는 ‘존재 자체(being itself)’로서 나타난다. 다른 한편으로 포월자는 ‘우리 자신’으로서 나타난다. 이 경우는 모든 존재가 우리에게 존재로서 나타나는 매개 또는 조건으로서 존재한다(Jaspers, 1955: 52). 포월자는 ‘존재 자체’로서 우리를 둘러싸고 있는 세계나 초월자(transcendence)의 양식으로, 또는 ‘우리 자신’으로서 현존재(Dasein), 의식 일반(consciousness in general), 정신(spirit), 실존의 양식으로 자신을 드러낸다. 물론 이러한 양식들이 포월자의 전모를 드러내는 것은 아니다.

현존재로서 ‘나’는 물질, 살아있는 몸, 영혼, 의식 등으로 구성된 실제적 존재이다. 현존재는 개별적인 생존과 발전을 지향한다. 현존재에게 대상으로서 세계는 욕구를 충족시키는 데 필요한 자원의 공급원, 즉 환경으로 존재한다. 의식 일반으로서 ‘나’는 현존재에서 볼 수 있는 복수의 개별적인 의식을 넘어 다른 ‘나’들과 동일한 방식으로 대상을 인식할 수 있는 존재이다. 의식 일반은 보편타당성을 지향한다. 의식 일반으로서의 ‘나’는 다른 ‘나’와 대체가능하다. 의식 일반에게 세계는 인식의 대상으로 존재한다. 정신으로서의 ‘나’는 전체에 완전히 흡수되어 있는 존재이다. ‘나’는 다른 ‘나’들과 감정, 의식, 태도에 있어서 동질적이다. 정신은 객관적 이념을 지향한다. 정신에게 세계는 전체성으로 존재한다(Jaspers, 1955: 54-59, 1981: 263-268; Knaus, 1957). 실존으로서의 ‘나’는 현존재, 의식 일반, 정신의 한계, 즉 이 세 가지 양식으로서 ‘나’는 결코 진정한 ‘나’가 될 수 없다는 한계를 초월한다. 욕구와 필요를 추종하는 현존재로서 ‘나’, 대체가능한 의

2) 야스퍼스의 비실존적 소통과 실존적 소통에 관한 연구로는 박은희(1987), 김정길(1997), 강갑희(2002), 박은미(2009), 김진웅(2012), Kaufmann(1957), Gordon(2000), Yare(2005) 등 참조.

식 일반으로서 ‘나’, 그리고 전체성의 일부인 정신으로서 ‘나’는 진정한 ‘나’라 할 수 없다. ‘나’는 그 모든 것을 포괄하면서도 그것을 초월하는 무엇이다. 바로 그 무엇을 지칭하는 것이 실존이다. 요컨대 실존은 나의 ‘진정한 나됨(authentic selfhood)’을 의미한다. 그런데 ‘나됨’은 고정되거나 확정된 것이 아니라 부단한 선택과 책임의 흐름 그 자체일 뿐이다. 이러한 의미에서 실존은 확정적 실존이 아니라 ‘가능적 실존(potential Existenz)’이라 할 수 있다. 가능성의 영역은 자유로운 선택을 허용하는 공간이다. 따라서 가능적 실존의 본질은 자유라 하겠다. 실존으로서 ‘나’에게 환경으로서, 인식의 대상으로서, 그리고 전체성으로서의 세계는 세계를 통해서 말할 거는 초월자의 암호들이다. 실존으로서 ‘나’는 암호를 통해 초월자에게서 진정한 ‘나’의 근원을 찾는다(Jaspers, 1955: 60-63). 포월자의 양식들 간의 관계는 [표 1]과 같이 나타낼 수 있다.

〈표 1〉 포월자의 양식(Modes of The Encompassing)

우리 자신으로서 포월자		존재 자체로서 포월자	
(초월) ↑	실존	↔	초월자
	현존재, 의식일반, 정신	↔	세계
			↑(초월)

인간은 소통적 존재이다. 따라서 “우리 자신으로서 포월자는 모든 양식에 있어서 소통이다. 존재 자체로서 포월자는 그것이 언어가 되거나 말할 수 있는 것이 됨으로써 소통 가능성을 획득한 경우에만 우리에게 대해 존재한다(Jaspers, 1955: 79).”

2. 비실존적 소통: 현존재, 의식 일반, 정신의 소통

비실존적 소통은 우리 자신으로서 포월자의 양식들 가운데 현존재, 의식 일반, 정신에서 이루어지는 것을 말한다. 첫째, 현존재는 자기를 보존하고 확대하는 데 관심이 있다. 따라서 현존재의 소통은 위협의 회피, 이익과 욕망, 부와 권력, 행복의 추구 등을 주요 내용으로 한다. “위험은 사람들로 하여금 필요한 것을 쉽고 빠르게 이해하게 만든다. 그러나 이것이 이해되는 방식은 대다수 혹은 평균적인 사람들의 경험, 요컨대 그것이 말로 표현될 때, 모든 사람들이 이해하는 것에 의존한다. 종(種) 안에서의 유사성이 무엇이 행복이고 만족인지 그리고 생명을 위해 무엇이 필요한지를 규정한다(Jaspers, 1955: 81).” 이러한 의미에서 현존재의 소통에서는 ‘실용적 진리관’이 관철된다고 하겠다. “진리는 이미 알려진 것, 궁극적으로 알게 될 것, 또는 절대적인 것이 아니라 실제로 발생한 것에

존재한다. 현존재 자체가 변하기 때문에, 상대적이고 변화하는 진리가 있을 뿐이다. ... 오늘 나에게 불리한 적의 입장이 내일은 상황이 변하여 나의 목적에 도움이 될 수도 있다. 공동체 안에서 건설적인 행동은 끊임없는 타협이다. 타협은 모든 입장이 정당하게 보일지라도 상황의 전개에 따라 부정될 수도 있다는 것을 잊지 않는 진리이다(Jaspers, 1955: 81-82).” 현존재의 소통은 ‘나’의 필요와 이익을 위해 이루어진다. 소통의 의미는 그것이 필요와 이익에 유용한지 여부에 의해 판단된다. 따라서 소통에 참여하는 다른 ‘나’는 ‘나’의 필요와 이익을 위한 도구에 불과할 뿐이다. 다른 ‘나’는 상황에 따라 언제든 대체될 수 있다. 거꾸로 보면, 다른 ‘나’ 역시 필요와 이익을 위해 소통에 참여한다. 다른 ‘나’에게 ‘나’도 상황에 따라 언제든 대체될 수 있는 도구에 불과하다. 이처럼 현존재의 도구적 소통에 참여하는 ‘나’들은 목적적 존재로서 진정한 ‘나됨’을 실현할 수 없다.

둘째, 의식 일반은 보편타당성에 관심을 갖는다. 사적인 이익이나 필요를 핵심으로 하는 현존재의 소통과는 달리, 의식 일반의 소통에서는 누구나 동의하지 않을 수 없는 ‘정확성’이 무엇보다 중요하다. 따라서 의식 일반의 소통은 합의된 논증방법을 통해 대상의 사실적 특성이나 대상의 타당성을 탐구하는 데 초점을 맞춘다(Jaspers, 1955: 82). 이러한 소통이 이루어지는 대표적인 예는 과학적 진리를 탐구하는 과정에서 볼 수 있다. 의식 일반의 소통을 인도하는 것은 공통의 논증방법이기 때문에, 소통에 참여하는 사람들은 누구나 동일한 사고의 과정을 거쳐야 한다. 일반 의식으로서 ‘나’와 다른 ‘나’들의 논증방법은 다르지 않기 때문에, ‘나’들은 대체가능하다. 일반 의식의 소통에서 “나는 모든 사람, 곧 나 일반이다(Jaspers, 1970: 51).” 의식 일반의 소통에서 핵심적인 것은 형식적인 논증방법을 충실히 수행하는 것이기 때문에 ‘나’의 주관적인 의미를 소통에 섞는 것은 정확성을 떨어뜨릴 뿐이다. 요컨대 ‘나’의 주관적인 의미를 철저하게 배제할수록 의식 일반의 소통이 추구하는 진리에 접근하기에 용이하다. 이러한 측면에서 보면, 의식 일반에서의 소통은 그 무엇으로도 대체될 수 없는 고유한 ‘나’와 타자, 즉 다른 ‘나’와의 소통이 불가능하다. 다시 말해서 진정한 소통이 불가능하다.

셋째, 정신의 소통은 전체성에 관심을 갖는다. ‘나’는 내가 성원으로 있는 전체 안에서 존재의 의미를 갖는다(Jaspers, 1955: 82). 정신의 소통은 전체와 그 성원들 간의 소통이라 하겠다. ‘나’는 다른 ‘나’들과 다르지만, 모든 ‘나’들을 포괄하는 전체의 질서 안에서는 다른 ‘나’들과 같다. 전체는 ‘나’들에 의해 인식되지 않으며, 전체 안에 있는 ‘나’들 간의 소통에서 감지된다. ‘나’들이 공동의 이념을 매개로 그리고 그것을 위해 소통할 때, 전체성을 의식하게 된다. 문제는 정신으로서 ‘나’는 진정한 ‘나됨’에 도달하기 어렵다는 데 있다. 정신의 소통에 참여하는 ‘나’와 다른 ‘나’는 전체의 이념에 완전하게 예속된 존재이

기 때문에, '나'의 선택은 나의 의지와 무관하게 결정된다. '나'와 다른 '나'는 자유롭지 못하다. 자유롭지 못한 '나'들 사이에서는 인격적인 소통이 이루어지기 어렵다.

지금까지 우리 자신으로서 포괄자의 양식들 가운데 현존재, 의식 일반, 정신의 소통에 대해 살펴보았다. 현존재의 소통은 '도구적 소통'이고, 의식 일반의 소통은 '논증적 소통'이며, 정신의 소통은 '이념적 소통'이다. 이러한 소통들은 진정한 '나됨'을 지향하는 인격적 소통 또는 실존적 소통의 단계에 이르지 못하는 못한다. 따라서 야스퍼스는 진정한 '나됨'을 지향하는 실존적 소통에서 소통의 원형을 찾고자 한다.

3. 실존적 소통

야스퍼스는 소통을 근원적으로 사유함으로써 그 원형에 접근하고자 한다. 그가 말하는 실존적 소통은 인격과 인격의 전면적인 만남이다. 실존적 소통에 참여한 '나'는 현존재나 의식 일반 또는 정신으로서의 '나'가 아니라 소통 안에서 자신을 드러내 보임으로써 진정한 '나됨'을 추구하는 '가능적 실존'이 된다. 따라서 실존적 소통은 가능적 실존으로서의 '나'와 가능적 실존으로서 다른 '나'의 근원이라 하겠다.

나에게 영향을 미치는 소통에서 타자는 유일하다. 고유성은 타자의 실체성을 담은 현상들이다. 실존적 소통은 모델이 될 수도 없고 복사될 수도 없다. 그것은 매 순간마다 유일하다. 그것은 다른 무엇도 아니고, 대표도 아니며, 따라서 대체될 수 없는 두 자아들 사이에서 이루어진다. 절대적으로 역사적이며 밖에서는 인식할 수 없는 실존적 소통에는 나됨이 보장된다. 실존적 소통은 한 자아가 상호 창조적으로 다른 자아에 대해 존재하는 유일한 방법이다. 그러한 소통에의 참여는 자아의 입장에서 역사적인 결단이다. 그 결단은 고립된 나로서 자기 존재를 무효화하고, 소통적 자기 존재가 되는 것이다(Jaspers, 1970: 54).

야스퍼스가 말하는 실존적 소통의 특징들에 대해 살펴보자. 첫째, 실존적 소통은 '상호인정'을 전제조건으로 한다. "타자가 자기 자신이 되기를 원하지 않으면, 나는 나 자신이 될 수 없다. 타자가 자유롭지 않으면, 내가 자유로울 수 없다. 내가 타자에 대해 확신하지 않는다면, 나는 나 자신에 대해 확신할 수 없다. 소통 안에서 나는 마치 그가 나이고 내가 그인 것처럼 나 자신뿐만 아니라 타자에 대해서도 책임감을 느낀다(Jaspers, 1970: 52-53)." 실존적 소통에 대한 가장 큰 위협은 '불평등한 소통'에서 자기 존재의 실현을 구하려는 유혹이다(Jaspers, 1970: 83). 권력은 필연적으로 지배와 예속의 관계를

가져온다. 이러한 관계는 현존재들의 관계에서 볼 수 있는 일반적인 현상이며, 불평등한 소통을 야기한다. 앞에서 현존재의 소통에 관해 논의한 것처럼, 이러한 경우 실존적인 상호작용을 기대하기는 어렵다. 소통이 그들에게 자신들의 입장에서 만족을 줄 수도 있겠지만, 그 방식은 이질적이다. 헤겔의 주인과 노예의 변증법은 지배와 예속의 관계 속에서 이루어지는 소통의 역설을 명확하게 보여준다. 인간은 다른 인간으로부터 자신이 인간임을 인정받고자 한다. 인정을 받기 위해 어떤 인간은 목숨을 건다. 또 다른 인간은 목숨을 지키기 위해 다른 인간을 인정한다. 전자는 주인이 되고, 후자는 노예가 된다. 주인은 인정을 받았다는 만족감을, 노예는 목숨을 부지했다는 만족감을 느낄 것이다. 인간이 인간이 되기 위한 조건은 다른 인간의 인정이다. 문제는 노예가 인간이 아니라 단지 살아있는 도구에 불과하다는 데 있다. 주인은 인간이 아닌 노예라는 도구에게서 인정을 받은 것이다. 불평등한 관계 속에서 인간으로서 인정을 받고자 했던 주인은 인간으로서 인정을 받지 못하는 역설적인 상황에 직면하게 된다. 따라서 동등한 인간들 간의 소통만이 실존적 소통을 가능하게 한다. 소통에 참여한 ‘나’가 자기 존재를 세우지 못한다면, 다른 ‘나’의 행동이 자기 존재를 세울 수 없으며, 마찬가지로 다른 ‘나’가 자기 존재를 세우지 못하면, ‘나’의 행동 역시 자기 존재를 세울 수 없다.

둘째, 실존적 소통은 ‘고독’을 전제조건으로 한다. 고독은 사회적 고립과 달리 명료한 의식 안에서 자기 존재를 성찰하는 상태이지만 그것을 ‘나됨’의 상태라 할 수는 없다. 고독은 단지 가능적 실존의 준비상태로서 소통 안에서만이 실제적인 실존이 될 수 있다. 실존적 소통에서 ‘나’는 결코 타자에게 용해되어서는 안 된다. 그것은 ‘나’의 상실을 의미할 뿐이기 때문이다. 고독은 ‘나’의 상실을 견제하는 고도의 정신적 작용이다. **“언제나 소통은 연결되어 있지만 여전히 둘로 남아있는 두 사람 사이에 발생한다.**[강조-필자] 두 사람은 고독 때문에 서로에게 다가가지만, 그들은 오직 소통하기 때문에 고독을 인식한다. 나는 소통에 참여하지 않고는 나 자신이 될 수 없다. 그리고 나는 고독하지 않고는 소통에 참여할 수 없다. 고독의 모든 소통적 정복은 새로운 고독을 발생시킨다. 고독은 나 자신이 소통의 조건을 거부하지 않는 한 사라질 수 없다. 만일 내가 감히 나 자신의 힘으로 존재하고자 하거나 심오한 소통에 참여하고자 한다면, 나는 고독에의 의지를 가져야 한다(Jaspers, 1970: 56).” 그런 의미에서 고독에의 의지와 소통에의 의지의 관계는 동전의 앞면과 뒷면의 관계라 하겠다. 실존적 소통에서 고독은 ‘나’와 다른 ‘나’의 하나됨(union)의 조건이고, 하나됨은 ‘나’와 다른 ‘나’의 고독의 조건이다.

셋째, 실존적 소통은 ‘표명(manifestation)’을 전제조건으로 한다. 자기를 드러내는 자기표명은 바로 자기 자신이 되는 자기실현을 의미한다. 자기표명으로서 자기실현은 다른

사람 없이 홀로 이루어질 수 없다. ‘나’는 소통 안에서만 자기표명을 할 수 있다. 소통 안에서만 ‘나’는 타자와 마찬가지로 나 자신에게 드러나게 된다. 실존은 무한한 가능성을 갖는다. 소통행위를 통해서 이러한 무한한 가능성들 가운데 일부가 실현된다. 그런 의미에서 자기표명은 창조적인 과정이다. 만일 내가 나 자신을 실현하고자 한다면, 숨김없이 모든 것을 표명해야 한다. 다시 말해서 소통에서 나 자신을 완전히 걸어야 한다. 그것이 자기실현의 유일한 방법이다. “나는 내가 현존하는 방식을 완전히 위협에 빠지게 할 것이다. 왜냐하면 나는 그[나의 현존재-필자] 안에서는 나 자신의 실존이 아직 실존 자체가 되지 않는다는 것을 알기 때문이다. 그러나 만일 내가 고립을 원한다면, 가면과 보호용 허물을 원한다면, 단지 소통에 참여하는 것처럼 보일뿐이다. 왜냐하면 나는 현존하는 나와 영원한 나를 혼돈하고, 현존하는 내가 내가 구하고자 하는 것이기 때문이다. 그때 나는 자기표명이 나를 파괴할 것이라고 느낀다. 다른 한편 나의 자기 존재에게 표명은 현존재를 파악하고, 가능적 실존을 위해 그 현존재를 정복하는 것을 의미한다. 왜냐하면 표명 안에서 나는 나의 가능적 실존을 획득하기 위해 나의 안정적인 현존재를 포기하거나 아니면 고립 속에서 가능적 실존의 상실을 대가로 현존재의 안정성을 유지하기 때문이다 (Jaspers, 1970: 59).” 현존재의 길과 실존의 길 가운데 하나를 선택하는 것 이외에 다른 길은 없다. 키에르케고르의 말대로 ‘이것 아니면 저것(either/or)’일 뿐이다.

넷째, 실존적 소통은 ‘사랑 투쟁’을 전제조건으로 한다. 사랑 투쟁은 실존적 소통의 가장 핵심적인 특성이다. 소통에서의 사랑은 맹목적인 것이 아니라 목적의식이 분명한 것으로서 명료한 실존을 추구한다. 투쟁은 가능적 실존으로서의 다른 ‘나’를 걸고넘어지는 것이고 문제를 제기하고 도전하는 것이다. 그러나 그것은 일반적인 투쟁과 달리 상대를 적으로 규정하고 무찌르려는 것이 아니다. 사랑 투쟁은 “당사자들이 과감하게 남김없이 자기 자신을 보여주고 자신들에 대한 문제제기를 허용하는 투쟁이다(Jaspers, 1970: 60).” 사랑 투쟁은 다만 묻고 대답하는 과정일 뿐, 상대를 설득하거나 강요하는 것이 아니다. 물음은 응답을 요청하는 것일 뿐이다. 질문자나 응답자에게 있어서 물음과 응답은 모두 선택을 통해 이루어진다. 그 선택은 예측할 수 없기 때문에 소통은 모험적이다. 일반적으로 선택에는 책임이 수반된다. 이러한 소통에서 질문자는 물음에 대해서만, 응답자는 응답에 대해서만 책임을 지는 것이 아니라, 질문자와 응답자는 자신들의 질문과 응답에 공동으로 책임을 진다. 그 이유는 사랑 투쟁에서는 ‘연대성’이 지배하기 때문이다. “연대는 모험을 지속시키고, 그것을 함께 하는 것으로 변화시키며, 결과에 대한 책임을 공유한다. 연대는 투쟁을 실존적 소통에 국한시킨다(60).” 이러한 의미에서 보면, 사랑 투쟁은 소통에 참여하는 당사자들 간의 투쟁이 아니라 당사자들이 함께 진리를 추구

하는 행위라 하겠다. “투쟁은 실존[다른 ‘나’-필자]에 대항하여 실존[‘나’-필자]에 의해 치러지는 것이 아니다. 그것은 오직 진리를 위하여 자기 자신과 타자에 대항하는 연합적인 전투이다(60).” 사랑 투쟁은 소통을 매개로 ‘나’와 다른 ‘나’가 각자의 한계를 직시하면서 그 한계를 넘어서 각자의 ‘나됨’을 지향하는 공동의 노력이라 하겠다. 그런 의미에서 “이 투쟁은 실존을 실존으로부터 격리시키는 대신 그들을 진정으로 결합하는 길이다. 따라서 이러한 연대의 규칙은 서로를 절대적으로 신뢰하는 것이다(Jaspers, 1970: 61).” 연대와 신뢰 위에서 이루어지는 사랑 투쟁은 궁극적인 의미에서 소통의 당사자들에게 절대적인 자유를 경험하게 할 것이다.

다섯째, 실존적 소통은 ‘구체적인 삶’을 전제조건으로 한다. 실존적 소통에서 ‘나’와 다른 ‘나’는 직접적으로 만날 수 없다. 그들은 오직 행동과 표현을 통해서 만날 수밖에 없다. ‘나’는 구체적인 삶의 경험과 그 의미를 말과 행동으로 표현함으로써 다른 ‘나’에게 ‘나’를 드러낸다. “일상적인 내용이 없다면, 실존적 소통에는 어떠한 현상적인 매개체도 없다. 그러한 내용들은 무의미하고 공허하다. 일상적인 내용들이 신중하게 취해지지 않는다면, 어떠한 가능성 실존도 없다(Jaspers, 1970: 62-63).”

여섯째, 실존적 소통은 ‘종착지 없는 과정’임을 전제로 한다. 실존적 소통은 고승들이 선문답을 통해 도를 깨우치는 것처럼 어느 한 순간에 멈춰지는 것이 아니다. 가능성 실존으로서 ‘나’와 다른 ‘나’의 가능성은 무한하다. 그러한 의미에서 실존은 무한하다. 따라서 “소통에서 우리는 투쟁을 결코 멈추지 못한다. ... 실존의 무한성 때문이다. 실존은 아무리 멀리 전개되더라도 결코 완성되지 않는 현상으로서 멈춰질 수 없는 것이다(Jaspers, 1970: 63).”

IV. 실존적 책임론

야스퍼스는 죄를 한계상황으로 규정하고, 그에 대해 책임을 지는 태도에서 실존의 의미를 찾는다. 특히 그는 제2차 대전 이후 전범국인 독일의 죄 문제를 다루면서 죄와 책임에 대한 논의를 발전시킨다. 이는 국가적 범죄에 대한 정치적 책임의 문제를 정면으로 다루었다는 점에서 의미를 갖는다. 이장에서는 한계상황으로서 죄의 의미와 죄의 유형에 대해 논의한다.

1. 한계상황으로서 죄와 책임

야스퍼스는 죄를 한계상황으로 본다. 다시 말해서 죄는 인간이 필연적으로 당면하게 되는 상황이라는 것이다. 왜 죄는 필연적인가? 인간은 언제나 선택의 상황에 놓이게 된다. 선택은 두 가지 차원에서 이루어진다. 하나는 선택을 하는 것이다. 선택은 다양한 선택지들을 전제로 이루어진다. '나'는 모든 선택지를 다 선택할 수 있다. 그러나 그것은 아무것도 선택하지 않은 것이나 마찬가지이다. 선택은 다양한 선택지들 가운데 어느 하나를 선택하는 것인 동시에 나머지 선택지들을 배제하는 것이다. '나'는 선택한 것을 행동으로 옮김으로써 내가 전혀 생각하지 못했던 방식으로 다른 사람들에게 부정적인 영향을 미칠 수 있다. 또한 나머지 선택지들을 배제함으로써 내가 전혀 생각하지 못했던 방식으로 다른 사람들에게 부정적인 영향을 미칠 수 있다. 요컨대 배제된 선택지들이 '나'를 배반할 수 있다. "모든 행위는 세계에 행위자가 전혀 생각하지 못했던 결과들을 가져온다. 그의 행위의 결과들은 그를 놀라게 한다. 왜냐하면 그가 그 결과들에 대해 전혀 생각하지 못했다 하더라도 자신이 그러한 결과들을 야기했다는 것을 알기 때문이다 (Jaspers, 1970: 215)." 따라서 '나'는 선택을 하는 순간 이미 죄의 굴레에 빠지게 되는 것이다.

다른 하나는 선택 자체를 하지 않는 것이다. 이는 모든 선택지들을 배제함으로써 어떠한 행동도 취하지 않는 것이다. '나'는 모든 선택을 거부함으로써 생각하지 못했던 방식으로 다른 사람들에게 미칠 수 있는 부정적인 결과를 피하려 할 수 있다. "그러나 행동하지 않는 것도 일종의 행위이다. 그것은 부작용에 의한 행위이며, 결과를 수반한다. ... 내가 개입하지 않았기 때문에 발생한 일에 대한 책임은 나에게 있다. 만일 내가 무엇인가를 할 수 있는데 하지 않는다면, 나는 행동하지 않음으로써 야기된 결과에 대해 죄가 있다(Jaspers, 1970: 216-217)." 따라서 '나'는 선택을 거부하는 순간 죄의 굴레에 빠지게 되는 것이다.

야스퍼스에 의하면, 우리가 행동을 하건 하지 않건 그에 따르는 결과들이 있게 마련이고, 그러다 보니 어떠한 경우라도 우리들은 죄의 굴레로부터 벗어날 수 없다는 것이다. 이러한 한계상황 속에서 참된 실존을 구하는 방법은 '책임'을 감내하는 것이다. "이러한 한계상황 속에서 나에게 남아있는 모든 것은 비록 나의 직접적인 자유의지에 의한 것은 아니라 할지라도 나로 인해 발생한 것이 무엇이든 그것을 의식적으로 견뎌내는 것이다. ... 책임은 기꺼이 스스로 죄를 떠맡는 것을 의미한다. ... 책임은 비록 보잘것없는 죄에 아무 생각 없이 수동적으로 연루되었다 할지라도 불가피한 죄를 수용하는 실존적 정념을 말한다(Jaspers, 1970: 217)."

2. 죄의 유형과 책임

그렇다면 모든 죄는 양적으로만 다를 뿐 질적으로는 다르지 않은 것인가? 그렇지 않다. 야스퍼스는 2차 대전을 일으킨 독일의 패전 이후, 독일인의 죄와 책임의 문제를 논의하면서 죄를 형사적 죄(criminal guilt), 정치적 죄(political guilt), 도덕적 죄(moral guilt) 그리고 형이상학적 죄(metaphysical guilt) 등 네 가지 형태로 유형화한 바 있다(Jaspers, 2000: 25-30).

첫째, 형사적 죄는 법률을 위반한 행위로서 객관적으로 입증 가능한 범죄를 말한다. 형사적 죄의 판단은 법원에서 이루어진다. 법원은 형식적인 절차에 따라 범죄 사실을 신빙성 있게 확정하고 법률에 적용한다. 범죄에 대한 대가는 형벌이다. 형벌은 그것의 정당성에 대한 처벌받는 자의 승인을 필요로 하지 않으며, 법관의 자유로운 판단에 따른 유죄의 선고를 필요로 할 뿐이다. 따라서 형사적 죄의 경우에 책임은 범죄자가 내면적으로 그것을 받아들인 것인지 그렇지 않은지 상관없이 강제적으로 부과되는 것이다.

둘째, 정치적 죄는 국가의 이름으로 행해진 부당한 행위를 말한다. 그것은 내적으로는 폭력을 독점한 국가가 국민들에게 행한 폭력적 행위와 관련된 것이며, 외적으로는 국가가 다른 국가를 상대로 하는 전쟁과 같은 폭력적인 행위와 관련된 것이다. 정치적 죄의 판단은 대내적으로는 정치적 승자에 의해, 대외적으로는 전쟁의 승자에 의해 이루어진다. 정치적 죄에 대한 대가는 원상회복, 정치적 권력과 정치적 권리의 상실이나 제한이다. “모든 사람에게는 자신들이 통치 받는 방식에 대해 공동책임이 있다(25).” 정치적 죄에 대해서는 모든 국민이 정치적으로 책임을 져야 한다. 정치적 책임은 국가적 범죄에 적극적으로 참여한 사람들에게 묻는 형사적 책임과는 성격이 다르다. 이는 국가적 범죄에 적극적으로 참여하지 않은 사람들이라 하더라도 그들에게는 국가의 정상화를 위해 노력해야 할 책임이 있음을 의미한다. 예컨대 국민들은 정의로운 국가를 지향하는 정치 세력을 지지하고 선택하여 과거의 불의를 청산케 하는 것이 정치적 책임의 요체라 할 수 있다.

셋째, 도덕적 죄는 사람들이 자신의 ‘모든’ 행위에 대해 내면적으로 느끼는 것이다. 여기에는 정치적 명령이나 군사적 명령을 수행한 경우도 포함된다. 명령에 따라 이루어진 행동에 대해서는 책임을 물을 수 없다는 것이 상식이다. 그러나 아무리 명령에 따른 행위라 할지라도 도덕적 판단으로부터 면제되는 것은 아니다. 도덕적 죄의 판단은 행위자의 양심과 실존적 소통에서 이루어진다. 도덕적 죄에 대해 책임을 지는 방식은 속죄와 쇄신이다. 속죄와 쇄신은 내면적으로 이루어지지만, 실제 삶에 영향을 미친다.

넷째, 형이상학적 죄는 내가 살아남았다는 사실에 대한 죄책감을 말한다. 인간들 사이

에는 연대가 존재한다. 연대로 말미암아 ‘나’는 세계의 모든 불법과 불의에 대해, 특히 자신의 면전에서 자행된 범죄에 대해 공동책임을 느낀다. 요컨대 내가 범죄를 막기 위해 무엇이든 할 수 있는 일을 하지 않았다면, 그 범죄에 대해 ‘나’에게도 책임이 있다고 느낀다. 만일 내가 ‘나’의 목숨을 걸고 다른 사람의 살해를 막지 않고 수수방관했다면, ‘나’는 법적으로나 정치적으로 또는 도덕적으로는 설명할 수 없는 죄책감을 느낀다. 그러한 일이 발생한 이후에도 내가 살아있다는 사실이 씻을 수 없는 부끄러움으로 ‘나’를 짓누른다. 이러한 의미에서 형이상학적 죄는 ‘항상 현존하고 있으며, 기껏해야 일반적인 용어로 언급될 수는 있을지 몰라도 결코 구체적으로 드러낼 수 없는 무엇인가에 대한 부끄러움(shame)’과 관련된 것이다(27). 베르톨트 브레히트(B. Brecht)의 시 ‘살아남은 자의 슬픔’은 형이상학적 죄의 원형을 보여준다. “물론 나는 알고 있다. 오직 운이 좋았던 덕택에/ 나는 그 많은 친구들보다 오래 살아남았다./ 그러나 지난 밤 꿈속에서/ 이 친구들이 나에게 대하여 이야기 하는 소리가 들려 왔다./ ‘강한 자는 살아남는다.’/ 그러자 나는 자신이 미워졌다.” 살아남은 자신에 대한 미움은 부끄러움에서 비롯된다. 결국 연대적 존재로서 “인간이 된다는 것은 바로 책임을 지는 것이다. 그것은 부당해 보이는 비참과 직면할 때 부끄러움을 느끼는 것이다(Saint-Exupéry, 1967: 39).” 그런데 연대의 원칙이 오직 가장 친밀한 사람들에게 한정되어, 그 보다 더 넓은 인간관계로 확대되지 않는다면, 이 역시 형이상학적 죄가 수반된다. 형이상학적 죄의 판단은 오직 신만이 할 수 있다.

V. 야스퍼스의 철학이 공공성에 대해 갖는 의미

지금까지 야스퍼스의 철학적 기획, 실존적 의사소통, 실존적 책임에 대한 생각들을 살펴보았다. 이 장에서는 공공성 개념을 구성하는 행위주체, 과정, 내용의 측면에서 야스퍼스의 철학이 공공성에 대해 갖는 의미를 논의한다.

1. 행위주체의 측면: 정치적 실존으로서 자유인

야스퍼스의 실존철학에서 ‘나’는 현존재, 의식 일반, 정신, 그리고 실존이다. 현존재는 이의를 추구하는 존재이고, 의식 일반은 사적인 이익과는 무관하게 보편적인 원칙을 추구하는 존재이며, 정신은 공동체의 이념을 추구하는 존재이다. 현세적인 차원에서 ‘나’는 사적인 이익과 보편적인 원칙 그리고 공동의 이념을 동시에 추구하는 존재라 하겠다.

그러나 이것이 '나'의 전모는 아니다. 인간은 우리가 알고 있는 것 그 이상의 존재이다(Jaspers, 1954: 63). 이렇게 말할 수 있는 것은 인간에게는 가능성이라는 운명이 주어져 있기 때문이다. '나'는 내가 알고 있는 '나' 그 이상의 존재이다. '그 이상'이라는 것이 어느 정도인지를 알 수는 없다. 인간은 '상황'에 처해있을 수밖에 없다는 사실과 그 상황에 대응하지 않을 수 없다는 사실에 주목할 필요가 있다. '나'라는 존재는 내가 관념적으로 '나'에 대해 생각하는 것으로 해명될 수 없다. '나'라는 존재는 '상황'에 반응하는 방식에서 해명될 수밖에 없다. 항상 변화하는 상황과 그 상황에 반응하는 '나'는 선형적으로 확정될 수 없고 가능성으로 남아 있을 수밖에 없다. '나'는 가능성으로 존재한다. 그런 의미에서 인간은 확정적으로 정의될 수 있는 규정적 존재가 아니라 가능성이 무한하게 열려있는 유동적 존재라 하겠다. 인간에게는 천사의 길뿐만 아니라 악마의 길도 열려있는 것이다. 자신의 현세적인 욕망을 추구하는 데 자신의 모든 것을 걸 수도 있으며, 어떤 신념을 위해 자신의 목숨을 바칠 수도 있다. 결국 결단의 문제가 남게 된다.

'나'는 가능적 존재이다. 이는 변화하는 상황 속에서 내가 부단히 선택을 해야 한다는 것을 의미한다. 상황 속에서 나는 다양한 선택지들을 생각하게 되고, 그 가운데 어느 하나를 선택해야 한다. 나의 상황은 지속적으로 결단을 요구하며, 그 결단의 방법과 내용이 바로 '나'이다. 결단이 진정한 '나됨'을 지향할 때, 다시 말해서 진정한 인간됨을 지향할 때, 나는 실존적 존재가 된다. 가능적 실존으로서 '나'는 선택의 순간에 늘 '나됨'을 가능하게 하는 선택지를 추구한다. 이는 매우 어려운 것이다. 현존재로서 '나'는 항상 이익으로 유혹하고 손해나 피해로 위협한다. 그 상황에서 가능적 실존으로서 '나'는 이익과 손해를 초월하여 '나됨'에 접근할 수 있는 선택지를 모색하기 때문이다. 그러한 초월적 선택을 추구할 때, '나'는 진정한 자유인이 된다. 자유는 본래 긍정에서 확인되는 것이 아니라 부정의 능력에서 확인된다. '예'가 아니라 '아니오'라고 말할 수 있는 능력이 자유의 요체이다(Scheler, 2001: 93). 따라서 현존재인 '나'의 요구와 위협에 '아니오'라고 말하고, 그 한계를 넘어서는 것을 참된 자유의 징표라 할 것이다. 초월은 부정의 비용을 청구하고, 그 대가로 자유를 보장한다.

야스퍼스는 철학은 언제나 정치적 의미를 갖는다고 본다(Jaspers, 1975: 63). 그런 의미에서 실존철학은 정치철학이라 할 수 있다. 따라서 실존의 요체라 할 수 있는 자유는 정치적 자유와 떼려야 뗄 수 없는 관계에 있다 하겠다. "오직 정치적 자유만이 우리를 완전한 인간이 되게 한다(Jaspers, 1975: 77)." 이러한 야스퍼스의 생각은 관념적인 것이 아니라 나치의 전체주의에 대한 경험에 바탕을 두고 있는 것이다. 그는 정치적 자유가 허용되지 않는 상황에서 인간이 어떻게 망가지는가를 여실히 볼 수 있었다. 따라서 그는

인간은 정치적 자유를 누림으로써 인간다운 인간이 될 수 있다고 생각한 것이다. ‘나’는 정치적 자유를 누림으로써 한계를 초월하는 능력을 발휘할 수 있는 가능성적 실존으로 존재할 수 있으며, 정치공동체의 적극적인 행위주체가 될 수 있다. 적극적 행위주체는 결단하고 그 결단에 대해 스스로 책임을 지는 존재이다. “자유로운 국민은 자기들의 정부와 정부의 행동에 대해서도 자기들에게 책임이 있음을 알고 있습니다. … 자유인은 시민이 될 수 있습니다(Jaspers, 1975: 109).” 야스퍼스에게 있어서 실존은 곧 ‘정치적 실존’을 의미한다. 정치는 극단적으로 단순화시키면 선택행위이다. 그 행위 속에서 진정한 ‘나라됨’을 선택하는 능력은 오직 자유로운 행위주체들에게 기대할 수밖에 없다. 물론 이들의 선택이 악을 가져올 가능성이 없는 것은 아니지만 그래도 이들에게는 희망이 있다. 그러나 자유롭지 않은 행위주체들에게는 그 어떠한 것도 기대하기 어렵다.

2. 과정적 측면: 자유로운 토론의 조건으로서 개방성

야스퍼스 실존철학의 가장 중요한 특성은 ‘소통’에 중점을 두고 있다는 것이다. 인간은 소통을 통해서 인간이 된다. ‘나’는 다른 ‘나’와의 소통과정에서 ‘나’의 물음과 대답에 대한 다른 ‘나’의 반응을 보면서 ‘나’를 보게 된다. 소통과정에서 ‘나’는 다른 ‘나’에게 뿐만 아니라 ‘나’ 자신에게도 드러난다. 이러한 소통에서 사랑 투쟁이 이루어지게 되면, 실존적 소통이 전개된다. 사랑 투쟁은 서로에 대한 강한 신뢰를 바탕으로 서로가 과감하게 자신을 드러내고 자신에 대한 문제제기를 허용하는 것이다. 이러한 의미에서 보면, 실존적 소통은 ‘나’와 다른 ‘나’에게 절대적인 자유를 허용하는 것이다. 자유가 실존적 소통의 조건이라 할 수 있지만, 본질적으로는 실존적 소통이 자유를 낳는 것이라 할 수 있다.

이미 언급한 것처럼, 야스퍼스는 실존철학은 곧 정치철학이라는 생각을 가지고 있다. 그런 의미에서 실존적 소통 역시 정치적 소통이라 할 수 있다. 정치적 소통이 이루어지는 영역을 일반적으로 공론장 또는 공론영역이라 한다. 공론영역은 기본적으로 개방성을 전제로 한다. 개방성은 여러 가지 의미를 동시에 내포하고 있다. 그것은 누구나 공론영역에 자유롭게 참여할 수 있다는 의미(참여의 자유), 자신의 의견을 자유롭게 표현할 수 있다는 의미(표현의 자유), 누구나 자유롭게 필요한 정보에 접근할 수 있다는 의미(정보의 공개) 등을 포함한다. 개방성의 핵심은 자유이다. “공개성은 자유로운 국민의 정치적 터전입니다. 공개성이란 척도는 그 국민의 자유정도를 보여주는 기준입니다. … 정치적 자유는 공동의 운명을 결정하는 것을 공개적으로 행하라고 요구합니다(Jaspers, 2009: 109).” 야스퍼스에 따르면, “진리의 의지는 개방성을 추구하고, 권력의 의지는 폐쇄성

으로 몰아간다(Jaspers, 2009: 107).” 권력의지는 참여와 표현의 권리 그리고 정보접근에 대한 권리를 제한한다. 왜냐하면 이러한 권리들은 권력을 견제하기 때문이다. 따라서 진리는 왜곡된다. 그런 측면에서 개방성을 최대화하면 할수록 진리에 접근할 가능성이 커진다고 할 수 있다(Jaspers, 2009: 108). 사랑 투쟁의 경우에서 볼 수 있는 것과 마찬가지로 문제제기와 비판이 최대한 보장되는 ‘자유로운 토론’이야말로 공론영역의 요체라 하겠다. 야스퍼스가 제시하는 공론영역의 제1의 원칙은 자유로운 토론이라 하겠다.

그렇다면 공론 영역에서의 자유로운 토론이 지향하는 것은 무엇인가? 공론 영역에서는 참여자들의 개별적인 이해들이 표출되고, 때로는 충돌을 일으킬 수 있다. 이는 당연한 것이다. 다른 ‘나’의 이해가 ‘나’의 이해와 단지 다르다는 이유로 배척하거나 비판하는 것은 바람직하지 않다. ‘나’의 이해와 다른 ‘나’의 이해는 공공의 이해라는 틀 속에서 검토되어야 한다. “공공의 이해만이 절대적인 것입니다(Jaspers, 2009: 110).” 이러한 의미에서 공론 영역의 제2의 원칙은 ‘공공의 이해’를 지향한다는 것이다.

그렇다면 공론영역에서 자유로운 토론을 통한 공공의 이해 추구에 방해가 되는 요인은 무엇인가? 야스퍼스가 우선적으로 주목하는 것은 비밀유지와 검열이다. 비밀유지는 공론영역에서 정보에 접근할 수 있는 범위를 제한하는 것이다. 물론 국가의 비밀유지는 국가의 존립에 중요한 의미를 갖는다. 그럼에도 불구하고 그 범위를 최소화하려는 노력이 필요하다. 왜냐하면 비밀유지가 강화되면 될수록 시민들을 신민(臣民)으로 만들 가능성이 커지기 때문이다(Jaspers, 2009: 113). 야스퍼스는 정보공개를 강화하는 것은 물론이고 내부고발을 제도화할 것을 제안한다. “모든 공무원은 자기의 직장에서 알게 된 헌법이나 법률에 위반되는 사건을 단지 직무상의 이유로 수행하고, 숨기고, 없애버릴 것이 아니라, 일반에게 공개적으로 알려야 할 권리와 도덕적 의무를 져야 할 것입니다(Jaspers, 2009: 114).” 검열은 일반적으로 정치적, 종교적 신념을 이유로 특정한 주의주장들을 애초부터 공론영역에서 배제하는 것이다. “여러 가지 견해가 소용돌이치는 가운데, 이 소용돌이 자체를 통해서 인간이 가지고 태어난 진리에(眞理愛)와 비판적 공개성이라는 자기 정정(訂正)에 의하여 진리는 인간 안에 나타납니다(Jaspers, 2009:115).” 이러한 측면에서 보면, 검열은 표현의 자유를 제한함으로써 진리를 왜곡하고 억압하는 것이다.

야스퍼스는 공론영역에 참여하는 사람들에게는 ‘결단’이 필요하다고 생각한다. 결단이 필요한 이유는 그것이 일종의 ‘모험’이기 때문이다. 공론영역으로 들어간다는 것은 진리를 위한 투쟁의 불안 가운데로 들어서는 것을 의미한다. 다시 말해서 왜곡, 오해, 열광, 비방이 일어날 수 있는 영역에 자신의 의견뿐만이 아니라 자신의 인격도 드러내는 것을 의미한다(Jaspers, 2009: 116).

3. 내용적 측면: 공동책임으로서 정치적 책임

야스퍼스는 인간은 죄로부터 벗어날 수 없다고 본다. 그것은 기독교적인 원죄를 의미하는 것이 아니다. 인생은 선택의 연속이다. 우리가 선택한 무엇 때문에 또는 선택하지 않은 무엇 때문에 우리로서는 어쩔 수 없이 죄를 범한다. 그 죄가 때로는 법률을 위반한 범죄일 수도 있으며, 불의를 저지른 정부를 선택한 정치적 죄일 수도 있다. 또는 자기 양심의 법정에서 선고된 도덕적 죄일 수도 있으며, 함께 살고 함께 죽는다는 인간의 연대적 본성에 따라 살아남은 자로서의 형이상학적 죄일 수도 있다. 야스퍼스는 한계상황에 반응하는 방식이 바로 사람의 인격을 드러낸다고 본다. 우리는 죄에 대한 책임을 기꺼이 감내할 때 실존적 인간이 된다. 우리가 평생을 죄에서 벗어날 수 없는 죄인으로서 살아야 한다는 것은 결국 '책임적 인간(responsible man)'으로 살아야 한다는 것을 의미한다.

그렇다면 사회에서 목도하는 불의에 어떻게 대응해야 하는가? 개인이나 집단 그리고 국가의 범죄에 의한 불의는 법원에서 결정하는 형벌을 통해 교정될 수 있다. 문제는 범죄가 아닌 다른 이유 때문에 발생하는 불의에 있다. 불의는 구조적 편향성이나 제도적 결함으로 인해 발생할 수 있다. 이러한 불의에 대해 누가 어떻게 책임을 져야 하는가? 야스퍼스의 실존적 책임론에 따르면, 그러한 불의는 '나'와 무관한 것이 아니다. '나'는 일상적인 혹은 평범한 삶을 살아가면서 무수한 선택을 하게 되는데, 그러한 선택들이 구조와 제도를 재생산한다. 그리고 그렇게 재생산된 구조와 제도는 다시 '나'의 선택을 조건화한다. 이러한 의미에서 '나'들은 편향적 구조와 결함이 있는 제도와 무관할 수 없다. 바흐친의 말대로 "나의 존재에 알리바이가 없다(Bakhtin, 1993: 40)." 따라서 구조적 또는 제도적 불의에 대해 '나'들, 즉 '우리'가 함께 책임을 져야 한다. 실존적 책임은 공공성의 내용적 측면에서 공동책임론의 기초를 제공한다.

그렇다면 공동책임은 어떻게 져야 하는가? 구조와 제도는 정치적 선택과 밀접한 관계가 있다. 어떤 정책이 선택되고 집행되는가에 따라 구조와 제도의 성격이 달라진다. 그러한 의미에서 공동책임은 결국 정치적 책임이라 할 수 있다. 정치적 책임은 기왕에 벌어진 불의를 치유하기 위해 그리고 구조적 편향과 제도적 결함을 근본적으로 극복하기 위해 노력하는 정치세력을 지지하고 선택하는 것이다. 그러한 의미에서 정치적 책임은 본질적으로 구조적으로 그리고 제도적으로 억압받고 배제된 사람들에 주목하는 것이어야 한다. 야스퍼스의 경우 이러한 관심은 '나'도 어떻게 될지 모른다는 운명의 불확실성에 대한 이성적 계산에서 비롯된 것—롤스는 차등원칙을 이러한 사고에서 정당화한다—이 아니라 다른 사람들이 그러한 상황에 처하도록 '나'가 아무것도 하지 않았다는 부끄러움, 즉 실존적 좌절을 통해 요청되는 것이다.

요약하면, 야스퍼스는 실존을 존재론적으로 소통을 통한 관계적 현상으로 본다. 그러한 의미에서 인간은 관계적 또는 공동적 존재이다. 따라서 실존적 책임은 공동책임을 의미한다. 그리고 그것을 실현하는 방법은 정치적일 수밖에 없다. 따라서 실존적 책임은 정치적 책임이 된다.

지금까지 야스퍼스의 실존철학이 공공성에 대해 갖는 의미를 살펴보았다. 야스퍼스는 존재론적으로 자유, 책임, 소통을 내용으로 하는 '나'의 존재원리를 드러낸다. '나'에 대한 이러한 존재론적 해명은 참된 자아를 추구하는 주체적 존재로서 '나'들, 다시 말해서 정치적 실존으로서 자유인인 '나'들이 공공성의 행위주체가 되어야 한다는 것을 시사한다. 참된 자아를 추구하고 실현하는 필수조건으로서 실존적 소통은 '나'들이 숨김없이 자유로이 자신을 드러내고 상대방의 말을 경청하며, 때로는 격렬하게 논쟁하는 과정이다. 실존적 소통은 공공성의 과정적 측면이라 할 수 있는 정치적 소통의 원형이라 할 수 있다. 그리고 실존적 존재로서 '나'들은 죄로부터 벗어날 수 없다. 따라서 '나'들은 죄에 대해 기꺼이 책임지려 하는 책임적 인간이 될 때, 참된 자아를 실현할 수 있다. '나'들을 둘러싸고 발생하는 사태들에 대해 '나'들은 함께 책임지지 않을 수 없다. 공동책임으로서 정치적 책임을 요청하는 실존적 책임론은 내용적 측면에서 공공성을 지지하는 반석이라 하겠다.

VI. 결론: 행정적 의미

지금까지 공공성의 철학적 또는 존재론적 토대를 야스퍼스의 실존철학에서 모색하였다. 야스퍼스의 실존철학은 자유, 소통, 책임을 개인의 존재원리로 삼는다. 그에 따르면, 개인의 실존은 정치적이다. 이러한 생각은 나치의 경험에서 비롯된 것으로 보인다. 따라서 개인적 차원의 자유, 소통, 책임은 실제로 정치적 자유, 정치적 소통, 정치적 책임을 기본원리로 하는 정치적 실존으로 자연스럽게 확장된다. 정치적 실존은 공공성의 존재론적 토대로서 음미할 만한 가치가 있을 것이다.

그렇다면 이러한 논의가 행정에 대해 갖는 의미는 무엇인가? 첫째, 야스퍼스의 논의에 따르면, 공공성의 근원적 이념은 자유이다. 행위주체의 측면에서 자유인을, 과정적 측면에서 자유로운 토론을, 내용적 측면에서 자율적인 책임을 강조한다. 이러한 의미에서 보면, 공공성의 실현을 위한 행정의 일차적인 과제는 국민의 자유를 최대화하는 것이라 할 것이다. 이를 위해 먼저 사회에서 자유가 평등하게 분배되고 있는지를 살펴볼 필요가

있다. 정치적 권력이나 경제적 부의 불평등 또는 사회적 차별은 자유의 평등한 분배에 영향을 미치기 때문이다. 이러한 불평등이나 차별에 대한 고려 없이 무조건 자유를 최대화하는 것은 불평등과 차별을 더욱 심화시키는 결과를 가져올 수 있다. 따라서 행정은 불평등과 차별의 시정을 통한 자유의 최대화를 추구해야 한다. 신자유주의적 관점에서는 자유와 평등이 배타적이다. 그러나 자유와 평등은 배타적인 가치가 아니다. 평등을 전제하지 않는 자유는 형식적인 수준에 머물게 된다. 따라서 평등을 위한 적극적인 노력은 곧 실질적 자유의 실현을 위한 조건이라 하겠다.

둘째, 야스퍼스의 논의에 따르면, 공공성의 기본원리는 개방성이다. 개방성은 공론영역을 활성화하는 데 결정적인 의미를 갖는다. 그런 의미에서 행정은 공공성을 실현하기 위해 국민의 참여의 권리, 표현의 권리, 그리고 정보접근권을 최대한 보장해야 한다. 또한 정부 안에서도 의견을 자유롭게 교환할 수 있는 시스템이 마련되어야 한다. 예컨대, 독일연방공무원법처럼 공무원이 명령의 합법성 여부에 대해 이의를 제기하는 것을 의무이자 권리로 규정할 필요가 있다(고길곤, 2018). 또한 대외적으로도 정부의 불의를 드러내는 내부고발 역시 의무이자 권리로 보장할 필요가 있다. 한 마디로 행정은 대내외적으로 보다 투명해질 필요가 있다.

셋째, 야스퍼스의 논의에 따르면, 공공성은 불의에 대해 책임을 지는 방식이다. 정부의 선택은 배제를 전제로 하기 때문에 의도했건 그렇지 않건 어떤 국민들에게는 불의로 보일 수 있으며, 실제로 불의한 결과를 가져올 수 있다. 정부의 선택이 합리적 계산보다는 정치적 게임에 의해 이루어지는 것이 일반적이라는 점을 감안한다면, 정부의 선택에서 배제된 것을 불의로 인식할 가능성은 더욱 커진다. 따라서 행정은 정치적 선택과정에서 배제되거나 배제될 가능성이 있는 국민들에 대해 우선적인 관심을 기울여야 한다. 요컨대 행정은 사회적 약자의 관점에서 사회문제를 바라 볼 필요가 있다.

야스퍼스의 철학은 공공성에 관한 행정학적 담론의 형성에 근원적인 의미를 제공할 수 있다는 점에서 중요한 가치를 갖는 것으로 보인다. 공공성이라는 주제는 행정학이 다양한 학문들과 교류할 수 있는 일종의 교차로라 할 수 있다. 앞으로도 많은 사상과 논의들이 공공성을 통해 행정학에 접목될 수 있기를 기대한다.

참고문헌

- 강대석. (1994). 야스퍼스의 철학적 신앙. 「철학연구」, 52: 49-54.
- 고길근. (2018). 제도화된 공직가치와 시민이 인식하는 공직가치는 과연 다른가? 「한국행정학회 공
공가치포럼논문집: 공공가치창출과 정부혁신(2018.5.26)」.
- 김정길. (1997). 야스퍼스의 Kommunikation에 관한 연구: 현존재적 사림과 실존적 사림의 비교를
중심으로. 「동아교육논총」, 23: 149-165.
- 김진웅. (2012). 야스퍼스의 현존재(Dasein) 커뮤니케이션에 관한 연구. 「커뮤니케이션연구」, 20(3):
5-25.
- 박은미. (2008). 사회적 실존의 가능성: 야스퍼스 실존 개념의 재해석. 「시대와 철학」, 19(4): 189-226.
- 박은미. (2009). 의사소통과 실존적 상호소통: 하버마스와 야스퍼스의 소통 개념에 관하여. 「시대
와 철학」, 20(3): 265-307.
- 박은희. (1987). 인간커뮤니케이션에 대한 야스퍼스의 철학적 고찰. 「언론문화연구」, 5: 101-114.
- 소영진. (2008). 공공성의 개념적 접근. 윤수재·이민호·채중헌 편(2008). 「새로운 시대의 공공성 연구」,
32-63. 서울: 법문사.
- 윤수재·이민호·채중헌 편. (2008). 「새로운 시대의 공공성 연구」. 서울: 법문사.
- 이승훈. (2008). 근대와 공공성 딜레마: 개념과 사상을 중심으로. 「민주사회와 정책연구」, 13: 13-45.
- 임의영. (2003). 공공성의 개념, 위기, 활성화의 조건. 「정부학연구」, 9(1): 23-50.
- 임의영. (2010). 공공성의 유형화. 「한국행정학보」, 44(2): 1-21.
- 임의영. (2015). 공공성의 인간적 토대와 행정. 「사회과학연구」, 54(2): 217-248.
- 임의영. (2018). 공공성 연구의 풍경과 전망. 「한국행정이론학회발표논문집(2018.2.20)」.
- 임의영·고혁근·박진호. (2014). 한나 아렌트의 공공영역과 행정. 「정부학연구」, 20(3): 71-100.
- 정영도. (2001). 야스퍼스의 철학적 신앙의 이해와 수용: 주로 한국에 있어서 그 이해와 수용을 중
심으로. 「독일학연구」, 17): 89-101.
- 조한상. (2009). 「공공성이란 무엇인가」. 서울: 책세상.
- 홍원표. (2010). 칼 야스퍼스와 한나 아렌트의 대화: 정치철학적 주요 논제를 중심으로. 「한국정치
학회보」, 44(3): 75-95.
- Andrén, M. (2014). Nihilism and Responsibility in the Writings of Karl Jaspers. *European
Review*, 22(2): 209-216.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
[이진우·태정호 역, **인간의 조건**, 서울: 한길사, 1996.]
- Bakhtin, M. (1993). *Toward a Philosophy of the Act*. translation and notes by V. Liapunov,
edited by V. Liapunov & M. Hloquist. Austin: University of Texas Press.
- Cesana, A. (2012). Jaspers' Concept of Philosophical Faith: A New Synthesis? in H. Wautischer
et al.(eds), *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, 99-113. Springer Science+
Business Media B.V. 2012.
- Gordon, R.D. (2000). Karl Jaspers: Existential Philosopher of Dialogical Communication. *The*

Southern Communication Journal, 65(2/3): 105-118.

Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. translated by T. Burger with the assistance of F. Lawrence. Massachusetts, Cambridge: The MIT Press.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory*. translated by William Rehg. Cambridge: The MIT Press. [박영도·한상진 역, 「사실성과 타당성: 담론적 법이론과 민주적 법치국가 이론」. 서울: 나눔. 2007.]

Jaspers, K. (1951). *Man in the Modern Age*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Jaspers, K. (1954). *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. New Heaven and London: Yale University Press. [이종후 역, 「지혜의 길: 철학입문」. 형설출판사. 1975.]

Jaspers, K. (1955). *Reason and Existenz: Five Lectures*. translated with an introduction by W. Earle. New York: Noonday Press. [황문수 역, 「이성과 실존」, 서문당. 1999.]

Jaspers, K. (1957). Philosophical Autobiography. in P.A. Schilpp(ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, 5-94. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company. 1957. [강대석 역, 「철학적 자서전」, 이문출판사. 1984.]

Jaspers, K. (1970). *Philosophy 2*. trans. by E.B. Ashton. Chicago/ London: The University of Chicago Press.

Jaspers, K. (1981). 「철학적 신앙(세계문학전집, 11권)」. 김병우 역. 서울: 삼성출판사.

Jaspers, K. (1992). 「현대의 이성과 반이성」. 황문수 역. 서울: 사상사.

Jaspers, K. (2009). 「철학학교(세계전집, 71권)」. 전양범 역. 서울: 동서문화사.

Kaufmann, F. (1957). Karl Jaspers and A Philosophy of Communication. in P.A. Schilpp(ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, 210-295. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.

Knaus, G. (1957). The Concept of Encompassing in Jaspers' Philosophy. in P.A. Schilpp(ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, 141-175. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.

La Caze, M. (2013). At First Blush: The Politics of Guilt and Shame. *Parrhesia*, 18: 85-99.

Nixon, J. (2016). Hannah Arendt and Karl Jaspers: the time of friendship, *Journal of Educational Administration and History*, 48(2): 160-172.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. expanded edition. New York: Columbia University Press.

Saint-Exupéry, Antonio de. (1967). *Wind, Sand and Stars*. translated by L. Galantière. New York/ San Diego/ London: Harcourt Brace & Company.

Scheler, M. (2001). 「우주에서 인간의 지위」. 진교훈 역. 서울: 아카넷.

Wildermuth, A.E. (2007). Karl Jaspers and the Concept of Philosophical Faith. *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, 2(1-2): 8-18.

Yare, B. (2005). Karl Jaspers' Communication in Existenz: Analysis and Commentary. *Existential Analysis*, 16(1): 36-49.

Young, I.M. (2011). *Responsibility for Justice*. New York: Oxford University Press.

ABSTRACT

The Philosophical Foundation of Publicness: Karl Jaspers' Existential Communication and Responsibility

Euyyoung Lim

Publicness discourse is critical to the discourse of neoliberalism based on the individual, liberty, competition, and the market. Therefore, it is impressed in the discourse of publicness that it is indifferent to freedom or the individual. However, both concepts are a major conceptual asset to publicness discourse. The question is how to re-appropriate these concepts in the context of publicness discourse. This article seeks the possibility of reintegrating freedom and the individual through a discussion of existentialist philosopher Karl Jaspers. For this purpose, this article first examines the meaning of existence and freedom in the philosophical project of Jaspers to restore the uniqueness of philosophy, not philosophy as theory but philosophizing as practice. Next, this article examines the existential communication that can truly be a prototype of human communication, and the existential responsibility of human beings in the limiting situation of sin. Finally, this article presents the implications of Jasper's Existenz, existential communication, and existential responsibility for publicness and public administration.

【Keywords: publicness, Jaspers, existential communication, existential responsibility】